

Vestigia notitiae

Scritti in memoria
di Michelangelo Giusta

a cura di

Edoardo Bona, Carlos Lévy, Giuseppina Magnaldi



Edizioni dell'Orso
Alessandria

EDOARDO BONA

Non solo Origene e Gerolamo: gli autori cristiani antichi e le varianti testuali della Scrittura

1. Testo sacro e varianti: una premessa.

Michelangelo Giusta nell'affrontare criticamente il testo del Vangelo di Giovanni, con lo stesso spirito con cui per una vita si era occupato di autori come Euripide o Varrone, era solito dirmi che l'avrebbero di certo mandato al rogo per i suoi interventi sul testo. L'arguta iperbole non era priva di un fondo di verità: egli ben coglieva che la battaglia da lui incessantemente condotta contro l'immotivata venerazione per il *textus receptus* assumeva in questo caso contorni del tutto particolari. Non si può negare che per il comune sentire l'esistenza di varianti di tradizione ed errori di trasmissione e decifrazione relativamente al testo della Scrittura tenda a diventare un problema di credo religioso, quasi che la Scrittura, in quanto 'rivelazione', si dovesse porre, per intervento sovranaturale, totalmente al di fuori delle normali leggi che governano la trasmissione di un testo. È in effetti comprensibile che quello della costituzione in forma univoca e fededegna di un testo considerato portatore della rivelazione divina sia un problema non secondario, e non è un caso che le origini della moderna critica testuale molto abbiano a che fare proprio con il problema della costituzione del testo biblico. Al tempo stesso, però, spesso ci si imbatte in posizioni estreme o superficiali, e non di rado la piena applicazione del metodo storico-critico al testo della Scrittura è vista di per se stessa come una sorta di attacco frontale alla sacralità della Bibbia¹.

Anche nei primi secoli il problema della definizione del testo biblico non poteva certo essere ignorato, ma, a prima vista, sembra siano pochi gli autori a occuparsi esplicitamente di questo problema. Sarebbe però un grave errore etichettare sbrigativamente questo atteggiamento come semplice mancanza di sensibilità filologica. La presenza di varianti in qualunque testo trasmesso per tradizione manoscritta, e dunque anche nei testimoni delle Scritture, è un fenomeno con cui un lettore antico si trovava a contatto quotidianamente e perciò meno sconcertante di quanto possa apparire a noi; anzi, come osserva Bruno Chiesa in quella che è sicuramente una delle più efficaci sintesi su questo aspetto: «Il concetto di fondo che tutti gli autori condividono è, in buona sostanza, che il testo biblico ha una sua *storia* e che questa storia ha lasciato le sue tracce nel testo»². È chiaro a tutti che i testi sacri, come gli altri, avevano biso-

¹ Su questo si veda ad es. Canfora 2008.

² Chiesa 2000, 38.

gno di una attenta *emendatio*, e l'alto livello di contaminazione che caratterizza la loro tradizione conferma chiaramente l'impegno profuso nel confrontare i testimoni ed emendare i testi³. La necessità di stabilire con la maggiore precisione possibile e in forma univoca il testo portatore della rivelazione divina non è però stentata negli stessi termini che a noi appaiono scontati: gli autori cristiani dei primi secoli si pongono infatti spesso di fronte alla pluralità delle redazioni del testo sacro in maniera meno esclusiva, tanto che Marguerite Harl, non senza una certa dose di provocazione, in un intervento dall'eloquente titolo *La Septante et la pluralité textuelle des Ecritures: le témoignage des pères grecs*, afferma:

A l'évidence, les Pères n'ont pas pratiqué une critique textuelle des livres de l'Ancien Testament, au sens d'une méthode visant à fixer, parmi les plusieurs formes d'un texte, celle qui jugée la meilleure, la plus proche d'un état premier, la seule qui serait canonique et servirait à exclure les autres formes considérées comme corrompues ou secondaires. Ils gardent la Septante mais peuvent accepter à côté d'elle diverses formes, comparables, juxtaposables, respectables, porteuses de sens, non hiérarchisables⁴.

Molti sono i fattori che concorrono a questo atteggiamento, e non bisogna dimenticare che il discorso sulle varianti testuali, a ulteriore complicazione, è strettamente intersecato con il problema della traduzione o, per meglio dire, delle traduzioni. Il testo di cui parliamo, per il greco relativamente all'Antico Testamento, per il latino in ogni caso, è una traduzione, ovvero un insieme di traduzioni, svolte con criteri e metodi differenti, e già per sua stessa natura, nonostante per il greco si possa dare una preminenza alla *LXX* intesa come traduzione ispirata⁵, non può essere univoco. Il fatto poi che il testo veterotestamentario citato dagli autori del Nuovo Testamento non sempre coincida con la forma dell'Antico Testamento letto dai Cristiani nella *LXX* costringe immediatamente a fare i conti con un testo biblico multiforme e M. Harl sottolinea giustamente che, in termini generali, gli autori cristiani antichi lavorano sulle Scritture mirando innanzitutto alla possibilità di commentarle, piuttosto che essere interessati a fissarne definitivamente un testo in maniera univoca. Tale atteggiamento

³ D'altra parte non è raro incontrare la raccomandazione di procurarsi copie opportunamente emendate: si pensi ad es. ad Aug. *doct. Chr.* 2, 14 (21): *Tantum absit falsitas, nam codicibus emendandis primitus debet invigilare sollertia eorum qui Scripturas divinas nosse desiderant, ut emendatis non emendati cedant...*

⁴ Harl 1994, 265.

⁵ Qui il discorso andrebbe ulteriormente precisato, se non altro perché, come anche Gerolamo spiega più volte (cfr. ad es. *Prol. Vulg. Ev.*; *Prol. Vulg. Paral.*, *Vir. ill.* 3, 77) sono in uso più edizioni della *LXX* e, come spiega ad Agostino in *epist.* 112, 19, il testo della *LXX* più diffuso (almeno a suo giudizio) è in realtà il testo esaplaro, in cui Origene ha introdotto parti di testo ricavate da Teodozione. Questo discorso, però, ci porterebbe troppo lontano dal fine di queste pagine.

mento, che può apparire alieno a ogni prospettiva filologica, non è poi così distante, osserva la studiosa, da quello con cui ci si accosta, ad es., a certe produzioni filosofiche, relativamente alle quali, più che ricostruire il testo 'originale' del caposcuola, importa individuare i modi in cui la scuola filosofica è intervenuta nella formazione del testo a noi pervenuto⁶. Lo stesso straordinario lavoro origeniano sull'Antico Testamento non mira, almeno in senso generale, alla costituzione di un testo, ma alla raccolta di tutte le testimonianze che, con divergenze e variazioni, costituiscono per Origene il multiforme testo dell'Antico Testamento⁷, o per lo meno, le considerazioni relative alla costituzione del testo cedono il campo, nella pratica esegetica di Origene, alla possibilità di commentarlo⁸. In proposito M. Harl invita a confrontare *hom in Jer.* 15, 5, in cui Origene non esita a commentare una variante testuale che pure considera un errore di tradizione e definisce apertamente, senza remore, un γραφικὸν ἀμάρτημα⁹. Non per nulla studiosi come B. Ehrman e D. C. Parker, hanno efficacemente sottolineato il carattere di *living text* assunto nei primi secoli dal corpus neotestamentario¹⁰.

Ciononostante, il bisogno di stabilire un testo univoco non è in assoluto alieno alla mentalità antica. Un discorso a parte va innanzitutto fatto, come la stessa Harl osserva, per i casi in cui la diversità testuale può portare a diverse definizioni del dogma, o allo scontro con l'interpretazione giudaica dell'Antico Testamento, quando il rifiuto di una

⁶ Harl 1994, 265: «Contrairement à ce que l'on pourrait croire, cette attitude n'est pas opposée à l'esprit scientifique moderne. On peut la comparer à celle des philologues classiques, par exemple celle des exégètes du texte de Platon: ils s'intéressent de plus en plus, tout autant qu'à un éventuel texte premier, aux variantes révélant la réception du texte dans les écoles platoniciennes successives. Chaque forme du texte a eu sa place authentique dans l'histoire».

⁷ Con questo non si intende esprimere un giudizio di valore su Origene 'filologo', come allora affrettatamente è stato fatto: le analisi puntuali sul modo di procedere di Origene nella redazione degli *Hexapla* individuano una tecnica estremamente raffinata (cfr. ad es. Munnich 1990, in cui si esamina l'operato di Origene alle prese con lo spinoso testo del libro di Daniele), ma, in estrema sintesi, che egli non pretende necessariamente di giungere a un testo univoco escludendo in modo definitivo ogni altra forma testuale.

⁸ Lo stesso Metzger, dopo aver presentato i riferimenti presenti in Origene a varianti testuali del Nuovo Testamento, conclude «he was an acute observer of textual phenomena but was quite uncritical in his evaluation of their significance» (Metzger 1963, 102), facendo rilevare che il più delle volte egli si limita a presentare e commentare le forme testuali differenti senza esprimere una preferenza.

⁹ Harl 1994, 258 (ma si confrontino in generale le pp. 255-259). La studiosa si limita a un riferimento estremamente sintetico: in realtà Origene introduce un discorso molto più articolato che parte già dall'omelia 14, 3, in cui si specifica: δεῖ οὖν καὶ τὸ καθημαξυμένον καὶ φερόμενον ἐν ταῖς ἐκκλησίαις διηγῆσασθαι καὶ τὸ ἀπὸ τῶν Ἑβραϊκῶν γραφῶν ἀδιήγητον μὴ καταλιπεῖν.

¹⁰ Ehrman 1996, Parker 1997.

formulazione testuale che contraddica le posizioni ritenute ortodosse diventa essenziale¹¹. Il fatto stesso che si sia tentato di creare armonie evangeliche che riportino a unità la molteplicità della visione dei quattro vangeli canonici testimonia, seppure con finalità e esiti non certo 'filologici', l'esigenza di ricondurre a unità la molteplicità testuale del testo sacro. La medesima esigenza, in termini ben differenti, è poi quella espressa nell'ambito latino, non preso in considerazione da M. Harl, da un autore come Gerolamo, che muove ostinatamente alla ricerca della *ueritas* del testo biblico proprio in quanto dove c'è molteplicità non può esserci verità¹² (anche in questo caso, però, il primo problema è quello delle traduzioni, causa principale di questa inaccettabile varietà testuale, tanto che Gerolamo, individuata nel testo ebraico la *ueritas* dell'Antico Testamento, non sembra prendere in considerazione la possibilità che lo stesso testo ebraico possa contenere errori di tradizione).

Che dire poi del *tumultus* scoppiato fra i fedeli di Oea, secondo il racconto di Agostino, al sentire la nuova traduzione di Gerolamo¹³, a maggior ragione se veramente, come sostiene Gerolamo, a produrre un simile tumulto è stato il cambiamento del termine *cucurbita* con *hedera*?¹⁴ D'altra parte lo stesso Agostino, in questo caso esitante di fronte alla traduzione dall'ebraico di Gerolamo¹⁵, sostiene con vigore la necessità che una nuova versione dal greco riporti a certa unità la *Latinorum interpretum infinita uarietas*¹⁶, e invoca l'intervento di Gerolamo, affermando di non avere neppure il

¹¹ M. Harl fa riferimento ad es. alla resa dei LXX della profezia di Is 7, 14, difesa strenuamente dagli scrittori cristiani perché permette, con l'uso di *παρθένος* per rendere l'ebraico *'almah*, di identificare nel versetto di Isaia un riferimento alla verginità di Maria (Harl 1994, 254).

¹² Questo afferma Gerolamo nel prologo al libro di Giosuè, seppure in relazione in particolare alla molteplicità delle traduzioni latine, invitando i critici della sua traduzione a ricorrere direttamente agli *Hexapla* origeniani: *maxime cum apud Latinos tot sint exemplaria quot codices, et unusquisque pro arbitrio suo uel addiderit uel subtraxerit quod ei uisum est, et utique non possit uerum esse quod dissonet.*

¹³ Aug. *epist.* 71, 5.

¹⁴ Hier. *epist.* 112, 22. Anche in questo caso, però, la questione andrebbe affrontata in modo più approfondito: l'obiezione di Agostino riguarda la possibilità di verificare la correttezza della traduzione di Gerolamo e il problema, in un certo senso filologico, di spiegare perché i LXX avrebbero 'sbagliato' così spesso quanto potrebbe far supporre la traduzione dall'ebraico di Gerolamo.

¹⁵ Molto è stato scritto, anche a sproposito, sul motivo delle riserve agostiniane. Per un utile esame del problema ritengo utile rinviare ancora al fondamentale Fürst 1994.

¹⁶ Aug. *doct. Chr.* 2,16. Agostino prosegue spiegando la causa di questa assurda situazione: *ut enim cuique primis fidei temporibus in manus uenit codex Graecus et aliquantum facultatis sibi utriusque linguae habere uidebatur, ausus est interpretari.* Gerolamo, pochi anni prima, a proposito dell'impossibilità di ricondurre a unità la varietà delle versioni latine del Nuovo Testamento, nel prologo alla sua revisione dei Vangeli arrivava a dire: *Si enim latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus; tot sunt paene quot codices*, espressione in cui, evidentemente,

coraggio di citare e adoperare come prova le traduzioni latine, tanta è la probabilità che non siano fedeli all'originale (che però per Agostino è il greco della LXX, non l'ebraico):

*Ac per hoc plurimum profueris, si eam graecam Scripturam, quam Septuaginta operati sunt, latinae veritati reddideris: quae in diversis codicibus ita varia est, ut tolerari vix possit; et ita suspecta, ne in graeco aliud inveniatur, ut inde aliquid proferri aut probari dubitetur*¹⁷.

Mi limito a questi pochi accenni: come è facile intuire, molto ci sarebbe ancora da precisare riguardo a un tema così vasto e articolato, ma la mia intenzione, in queste pagine è, molto più limitatamente, quella di evidenziare una direzione di studio, che mi pare richieda ulteriore attenzione.

Quando si parla di varianti testuali della Scrittura, i nomi di autori antichi che inevitabilmente vengono alla mente sono quelli di Origene, con alcuni suoi epigoni, e Gerolamo, che ha certamente messo a frutto l'insegnamento origeniano, ma che, per l'originalità di pensiero in questo campo, non può essere certo considerato semplicemente un suo continuatore. L'atteggiamento di Origene e Gerolamo verso il testo delle Scritture li colloca infatti, seppur in modo diverso fra loro, in una posizione particolare rispetto ai loro contemporanei, che ha attirato da sempre l'attenzione degli studiosi. I giudizi che sono stati dati della loro sensibilità di 'filologi' sono molto discordi, in parte anche a causa delle aspettative stesse degli studiosi, ora propensi a valorizzare quanto vi è di originale, ora invece delusi dai limiti della loro visione¹⁸. In ogni caso, su questi autori è stata prodotta e si continua giustamente a produrre una ricca bibliografia. Altrettanto si può dire per un autore come Agostino, caratterizzato da un atteggiamento diverso, ma che nella corrispondenza con Gerolamo mostra chiaramente attenzione, anzi preoccupazione per il problema della molteplicità delle traduzioni latine e per le difformità fra la LXX e il testo ebraico, e dedica a questo problema molte pagine, in particolare importanti sezioni del *de doctrina Christiana* e del *de ciuitate Dei*¹⁹. Ma, al di là di questi autori, come era vissuto dagli altri il problema della difformità del testo nei diversi testimoni manoscritti? Essendo la difformità fra le diverse copie di un testo un fenomeno all'ordine del giorno²⁰, probabilmente veniva accettata

exemplar indica, se non una diversa traduzione, per lo meno una diversa redazione o forma testuale.

¹⁷ Aug. *epist.* 71, 4.

¹⁸ Si veda ad es. il duro giudizio di Metzger 1963, 93-94, proprio a proposito della sostanziale indifferenza di Origene per la scelta fra varianti testuali.

¹⁹ Cfr. in particolare *doct. Chr.* 2, 11-14; *civ. Dei* 18, 42-44.

²⁰ Kim Haines-Eitzen evidenzia che il testo del Nuovo Testamento non ha affatto avuto nelle sue prime fasi una circolazione protetta, bensì basata su copie personali, opera di scribi non professionali, che ha favorito una varietà che solo con i secoli andrà a ridursi: «Among the some 5,400 Greek manuscripts of New Testament texts, for example, no two are identical; more relevant, perhaps, is the fact that some fifty-two extant manuscripts that can be dated to the pe-

con minore difficoltà di quanto noi ci aspetteremmo, tranne che in casi particolari²¹, ma forse non abbastanza è stato fatto per studiare in maniera sistematica anche l'atteggiamento di quegli autori che apparentemente mostrano meno attenzione per questo problema, che non lo affrontano apertamente da un punto di vista teorico o lo hanno fatto solo occasionalmente, ma che comunque hanno avuto inevitabilmente a che fare con le varianti testuali della Scrittura. Quali strumenti adoperano? È diverso il comportamento a seconda del pubblico e delle circostanze? L'apparente disinteresse di alcuni è dovuto al fatto che questo aspetto è, tutto sommato, di secondaria importanza o comunque 'normale', o è un imbarazzante problema che si cerca di non affrontare?

Ad allargare lo sguardo al di là di Origene, Gerolamo sono stati innanzitutto gli editori del Nuovo Testamento: Eberhard Nestle nella seconda edizione della sua *Einführung in das griechische Neue Testament* esortava a uno studio sistematico dei passi in cui gli autori dei primi secoli fanno riferimento a varianti nei manoscritti del Nuovo, ma anche dell'Antico Testamento e in appendice presentava un primo elenco di passi (Nestle 1889, 266-67), ricavato sulla base delle testimonianze già raccolte nell'apparato all'edizione di Tischendorf del Nuovo Testamento²², accresciuto e integrato nel testo nella terza edizione (Nestle 1909, 165-67), ovviamente con la prospettiva di chi intende sfruttare la testimonianza degli scrittori dei primi secoli per meglio comprendere i meccanismi di trasmissione del testo neotestamentario. B. M. Metzger parla distintamente di due scopi della ricerca:

(1) the evaluation of Jerome's sagacity as a textual critic, and (2) the proportion of manuscript evidence for and against a given variant reading extant today as compared with the proportion of manuscript evidence known to Jerome²³.

Oltre all'interesse per la tradizione delle Scritture, vi è dunque attenzione per l'atteggiamento di Gerolamo, ma nei suoi studi si concentra nuovamente in prima istanza su Origene e Gerolamo²⁴ e manca ancora uno studio di più ampia prospettiva, che analizzi in modo sistematico ogni testimonianza, per raggiungere una più articolata visione d'insieme.

riod from the second century to the fourth exhibit more differences and variations than the thousands of later manuscripts» (Haines-Eitzen 2000, 106).

²¹ Penso soprattutto, come ho detto, a contesti polemici, ma è anche vero che non tutti i polemisti anticristiani potevano avere la competenza di Porfirio nel mettere alla luce le incoerenze dei testi considerati sacri dai Cristiani e richiedevano di affrontare nel particolare il problema della non univocità della tradizione testuale delle Scritture.

²² Tischendorf 1869-1872.

²³ Metzger 1980, 180.

²⁴ Cfr. Metzger 1980, e prima Metzger 1963.

Un passo in avanti in questa direzione è stato compiuto in tempi recenti da Amy M. Donaldson, che in un'ampia dissertazione presentata nel dicembre 2009 presso la University of Notre Dame in Indiana²⁵, di cui purtroppo sono venuto a conoscenza solo quando mio questo lavoro era in fase avanzata, ha ripreso e ampliato la lista di Metzger, e, attraverso un'analisi puntuale, ha cercato di individuare alcuni criteri e strumenti in base ai quali i singoli autori hanno valutato le varianti neotestamentarie e di evidenziare alcune costanti, inquadrando efficacemente il modo di procedere degli autori cristiani nella tradizione filologica precedente. Si tratta di un ottimo punto di partenza che certamente porterà a interessanti sviluppi. Molto rimane però ancora da fare e altre prospettive di ricerca rimangono aperte, senza contare che il lavoro di A. M. Donaldson è circoscritto al Nuovo Testamento.

Un simile lavoro non può ovviamente essere limitato a queste pagine, ma credo che non sia inutile proporre qui l'analisi di pochi passi a titolo di esemplificazione, allo scopo di far vedere quale ricchezza di spunti è possibile trovare su questo tema, scegliendo esempi il più possibile differenti e tratti da autori distanti fra loro per epoca, interessi, ambiente, privilegiando casi che non rientrano, per la loro natura, fra quelli analizzati da Amy M. Donaldson e che ritengo utili a suggerire ulteriori possibili sviluppi di ricerca.

2. Giovanni Crisostomo e il 'solito' Origene.

Inizierò con quello che non è propriamente un riferimento a varianti, ma che può servire come esempio di testi che presuppongono questo problema pur non trattandolo apertamente.

Ho accennato al fatto che la stessa difformità fra le citazioni veterotestamentarie presenti nel Nuovo Testamento pone necessariamente gli autori antichi a diretto contatto con un testo veterotestamentario non univoco. Il più delle volte è sufficiente pensare a rese diverse del medesimo originale ebraico²⁶, ma alcuni passi possono creare qualche problema in più. È il caso ad es. della citazione di Is 7, 14 introdotta da Matteo nel primo capitolo del suo vangelo presentando la nascita di Gesù come realizzazione della profezia di Isaia:

Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέ-

²⁵ Il testo è a disposizione online: Donaldson 2009.

²⁶ In questa direzione si muove ad es. Gerolamo nell'*ep.* 57 a Pammachio, in cui la libera e autonoma traduzione del testo ebraico da parte degli evangelisti è uno degli argomenti ricorrenti non solo per giustificare la possibilità di una traduzione non parola per parola, ma anche perché permette di identificare alcune citazioni con riferimenti a testi canonici in polemica con le soluzioni suggerite da Origene che faceva ricorso ad apocrifi (cfr. Bona 2008, in particolare 123. 132 e relativa bibliografia).

γοντος· Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός (*Mt* 1, 22-23).

Il termine παρθένος, che i LXX adoperano per rendere l'ebraico *'almah*, permette ai cristiani di individuare in questa profezia un riferimento alla verginità di Maria, contestato dai Giudei²⁷. Ma la polemica sull'interpretazione cristiana di questa profezia non riguarda solo questo aspetto, bensì anche una difformità fra il testo citato da Matteo e quello della LXX, che presenta il testo nella forma:

Ακούσατε δὴ, οἶκος Δαυιδ· μὴ μικρὸν ὑμῖν ἀγῶνα παρέχειν ἄνθρωποις; καὶ πῶς κυρίῳ παρέχετε ἀγῶνα; διὰ τοῦτο δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ (*Is* 7, 13-14).

Il singolare καλέσεις è sembrato indebolire l'interpretazione che vede nella profezia un riferimento a Gesù: a dover dare nome all'Emanuele parrebbe essere Achaz, a cui appunto il profeta si sta rivolgendo, e nel figlio della παρθένος sarebbe dunque da identificare un discendente diretto di Achaz. In realtà il soggetto è la «Casa di Davide» e nel passo della LXX si ha un'alternanza di plurali e singolari ma, come ho avuto modo di osservare altrove, occupandomi di un problema testuale riguardante Gerolamo²⁸, i commentatori si soffermano su questo singolare con un'insistenza rivelatrice del fatto che si tratta di un elemento particolarmente delicato nella polemica sull'interpretazione di questo passo. Come è facile immaginare, le tradizioni testuali della LXX e del vangelo di Matteo, non sono concordi: non mancano testimoni della LXX in cui si trova il plurale²⁹, e, per quanto riguarda Matteo, fra i testimoni più antichi e autorevoli è niente meno che D, il *codex Bezae*, a riportare la lezione καλέσεις, e la tradizione stessa del testo ebraico presenta oscillazioni³⁰. I commentatori antichi propongono varie soluzioni e, come dirò più avanti, talora intervengono apertamente sul testo, ma qui mi vorrei soffermare innanzitutto su un passo dell'*Omelia* 5 sul vangelo di Matteo di Giovanni Crisostomo, in cui il problema non è esplicitato, ma è tuttavia ben presente:

Τί οὖν οὗτός φησιν ὁ χρησμός; «Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει, καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ». Πῶς οὖν οὐκ ἐκλήθη, φησί, τὸ ὄνομα

²⁷ Già Giustino in *dial.* 85 testimonia la polemica giudaica sull'interpretazione del termine.

²⁸ Bona 2009.

²⁹ La situazione è molto complessa e mi limito a rinviare all'apparato di Ziegler (*Septuaginta, Vetus testamentus Graecus auctoritate Societatis scientiarum Göttingensis editum*, vol. 14: *Isaia* edidit J. Ziegler, Göttingen 1983³).

³⁰ Cfr. Dequeker 1962.

αὐτοῦ Ἐμμανουὴλ, ἀλλὰ Ἰησοῦς Χριστός; Ὅτι οὐκ εἶπε, «καλέσεις», ἀλλὰ, «καλέσουσιν», οἱ ὄχλοι τουτέστι [...]³¹

Nessun riferimento esplicito alla difformità fra Isaia e Matteo né alla presenza di varianti nei manoscritti, ma il fatto stesso che per commentare si specifichi con fermezza che la profezia di Isaia non ha καλέσεις presuppone che il Crisostomo abbia ben presente che il testo di Matteo, almeno in alcuni testimoni, aveva il singolare. Egli non affronta apertamente il problema dell'armonizzazione fra i due testi, e forse si limita semplicemente a seguire una variante testuale che trovava attestata³², ma è evidente che in questo caso la difformità testuale è tutt'altro che un particolare trascurabile ed è necessario porvi rimedio, seppure in forma indiretta, anche in un testo omiletico, rivolto a un pubblico vasto ed eterogeneo. Il problema però non è affrontato apertamente e analizzato: ci si limita a far notare, evidentemente solo a chi fosse a conoscenza di un testo diverso, che il singolare non sarebbe comunque da prendere in considerazione³³.

Come ho avuto modo di ricordare altrove³⁴, anche altri autori prospettano un'armonizzazione del testo della profezia e, nonostante il proposito di non occuparmi di Origene e Gerolamo, un breve cenno alla posizione origeniana mi sembra ineludibile. Origene infatti, in un'omelia su Isaia, che ci è giunta solo in una traduzione latina forse opera di Gerolamo stesso³⁵, non solo propone di intervenire sul testo di Matteo, ma dà esplicite indicazioni riguardo all'origine di quella che per lui è un'interpolazione nel testo del vangelo:

«Ideo dabit Dominus ipse uobis signum: ecce, uirgo in utero accipiet et pariet filium, et uo-

³¹ E che cosa dice questa profezia? «Ecco, la vergine avrà nel ventre e partorirà un figlio e lo chiameranno Emanuele». Perché dunque – si dirà – non fu chiamato Emanuele, ma Gesù Cristo? Perché non ha detto «chiamerai», ma «chiameranno», cioè la gente ... (PG 57, 56, 49-51).

³² Anche negli altri scritti del Crisostomo troviamo sempre il plurale καλέσουσι, ma, così stando le cose, è in genere impossibile dire se sta citando direttamente Isaia o la sua ripresa in Matteo, se non, ovviamente, nel commento a Isaia stesso: 7, 5, 50.

³³ A. M. Donaldson osserva che il Crisostomo non si occupa spesso di varianti, ma che nei tre casi da lei esaminati in cui questo avviene egli prende esplicitamente posizione a favore di una determinata forma testuale, anche se solo in un caso, nel commento a Giovanni 1, 28, esplicita il motivo della scelta, precisando che un riferimento a Betania in quel contesto non è accettabile per motivi geografici (Donaldson 2009, 120-121; sul passo del commento a Giovanni: 201-202; 426).

³⁴ Bona 2009.

³⁵ Gerolamo non elenca la traduzione di questi sermoni fra le proprie opere nel *de uiris illustribus*, e quando parla dei sermoni di Origene su Isaia non dice mai di averne tradotti, ma Rufino (c. *Hier.* 2, 31) cita parte di una di queste omelie come esempio di traduzione infedele geronimiana nella sua apologia contro Gerolamo (cfr. Gryson-Szmatula 1990, 28 e sgg.).

cabis nomen eius Emmanuel». Veritas exemplariorum prophetae huius dicit: «uocabis». In Matthaeo porro scimus lectitari: «et uocabunt nomen eius Emmanuel». Non possumus dicere quia oporteat minus aliquid facere de propheta. Quomodo uero Euangelium hanc habet scripturam? Vtrum ab aliquo non intelligente et ad faciliora corrente, quomodo et in aliis multis factum est, an sic a principio [ut] dicat forsitan aliquis editum esse Euangelium? Qui uult, deliberet. Propheta quidem manifeste habet: «et uocabis nomen eius Emmanuel». Noui quendam in exordio scripturarum Euangelii legentem: «et uocabis nomen eius Emmanuel» dixisse intra semet ipsum «quid est 'uocabis'? quis 'uocabit'? Achaz; et quomodo potest 'Achaz' de Salvatore, qui post generationes multas uenit, audire: "uocabis nomen eius Emmanuel"?» atque ita pro eo, quod est: «uocabis», scripsisse: «uocabunt». Sed uide quia non 'Achaz' dicitur: «et uocabis nomen eius Emmanuel» [...] Si quando itaque non intelligimus hoc, quod dictum est, nihil ex eo minus faciamus neque ad faciliora curramus, sed exspectemus, ut gratia Dei subiciat nobis per illuminationem scientiae explanationem quaestionis aut certe rursus gratia Dei, per quem uult, illuminet nos, ut ultra non quaeramus, sed quaestio nostra soluatur ...³⁶

³⁶ *Hom. Orig. in Is. 2 (Origenes Werke, VIII: Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten; kommentar zum Hohelied; Rufins und Hieronymus' Übersetzungen. Hrsg. von W. A. Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925, 249, 30 – 250, 29): «“Perciò il Signore stesso vi darà un segno: ecco, la vergine accoglierà nel ventre e partorerà un figlio e lo chiamerai Emanuele”. Il testo genuino dei testimoni di questo profeta dice: “chiamerai”. In Matteo sappiamo che si suole leggere: “E lo chiameranno Emanuele”. Non possiamo dire che bisogna in qualcosa reputare da meno il profeta, ma com'è che il vangelo riporta questa citazione? Se per opera di qualcuno che non comprendeva e che semplifica, come è avvenuto in molti altri casi, o se forse qualcuno sostiene che il vangelo è stato diffuso così fin da principio, lo decida chi vuole. Il profeta ha chiaramente: “e lo chiamerai Emanuele”. So che qualcuno, leggendo in apertura del vangelo: “E lo chiamerai Emanuele”, ha detto fra sé e sé: “Che significa: ‘chiamerai’? Chi chiamerà? ‘Achaz’! E come può Achaz sentirsi dire ‘E lo chiamerai Emanuele’ del Salvatore, che viene dopo molte generazioni?” E in luogo di “chiamerai” ha scritto “chiameranno”. Ma bada che non ad Achaz è detto: “e lo chiamerai Emanuele” [...] Pertanto, quando non comprendiamo ciò che viene detto, non omettiamo nulla, né precipitiamoci a semplificarlo, ma rimaniamo in attesa che la grazia di Dio ci fornisca la spiegazione col lume della conoscenza, oppure ancora, che la grazia di Dio, ci illumini attraverso chi vuole, in modo che non cerchiamo più, ma la nostra domanda abbia soluzione». Come ho detto in Bona 2009, 206-208, Eusebio di Cesarea, nel suo commento a Isaia, proponeva un'interpretazione della citazione diversa, se non opposta a quella di Origene, ma ugualmente riteneva necessario armonizzare i due testi e spiegava il singolare di Matteo come un intervento deliberato di qualche copista che non aveva compreso il vero significato del testo: ταῦτα μὴ νοήσαντές τινες ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγελίῳ ἀντὶ τοῦ καλέσεις «καὶ καλέσουσιν» πεποιήκασιν, οὐχ οὕτως ἐχούσης τῆς προφητικῆς λέξεως· ἢ τε γὰρ Ἑβραϊκῇ φωνῇ, ταύτῃ τε καταλλήλως ἅπαντες οἱ ἐρμηνευταὶ καὶ καλέσεις ἐκδεδώκασιν (Eusebius Werke, Bd. 9: Der Jesajakommentar. Hrsg. J. Ziegler, CGS 57, Berlin 1975, 1, 44 [49, 25-28]): «Non comprendendo queste cose, nel vangelo di Matteo certuni in luogo di “chiamerai” hanno messo “e chiameranno”, sebbene il testo della profezia non abbia questo. L'ebraico, infatti, e tutti i traduttori concordemente con esso hanno reso “e chiamerai”».*

Il poco spazio a disposizione non mi permette di affrontare nel dettaglio l'interpretazione del passo, che presenta qualche problema testuale, né posso soffermarmi a discutere quanto in questa formulazione potrebbe essere legato al pensiero del traduttore (già solo l'uso stesso del termine *ueritas* per indicare il testo autentico rende, a mio parere, evidente la mano di Gerolamo). In ogni caso abbiamo qui l'individuazione molto chiara di un presunto errore di archetipo. Origene, parlando di *ueritas exemplariorum prophetarum*, sembra presentare il testo del profeta come certo, e anche per il vangelo sembra che ipotizzi una testimonianza concorde della tradizione, dal momento che considera la possibilità che qualcuno ritenga *uocabunt* lezione appartenente al testo di Matteo *a principio*. Ciononostante, Origene non ha alcuna remora, per eliminare l'incongruenza, a ipotizzare un'interpolazione in quello che noi definiremmo l'archetipo di tutta la tradizione evangelica e ne approfitta per ricavarne un'assai interessante conclusione di carattere generale: non bisogna intervenire sul testo appena si verifica un difetto di comprensione. Certo il moderno filologo non ha l'opportunità di ricorrere, come strumento ecdotico, all'aiuto divino, ma comunque l'invito a non *currere ad faciliora* suona al nostro orecchio come una formulazione non troppo distante dal rifiuto della *lectio facilior*. La necessità che i copisti non intervengano sul testo solo per difetto di comprensione non impedisce però a Origene, evidentemente più esperto o forse più pronto a farsi guidare dall'ispirazione divina, di intervenire per ristabilire quello che ritiene il testo corretto contro ogni testimonianza diretta, e il fatto che nel testo evangelico³⁷ vi sia un errore è considerato un difetto da correggere, ma, a quanto pare, non un evento eccezionale.

3. Basilio di Cesarea: una variante-spiegazione.

Questa volta il passo esaminato è uno fra quelli presi in considerazione anche da A. M. Donaldson, ma vorrei analizzarlo da un diverso punto di vista. Basilio in *Reg. breu.* 251 affronta un problema di interpretazione di Lc 22, 36:

ΕΡΩΤΗΣΙΣ ΣΝΑ΄. Πῶς ποτὲ μὲν ἀπαγορεύει ὁ Κύριος βαστάζειν βαλάντιον καὶ πήραν εἰς ὁδὸν, ποτὲ δὲ λέγει· Ἀλλὰ νῦν ὁ ἔχων βαλάντιον ἀράτω ὁμοίως καὶ πήραν καὶ ὁ μὴ ἔχων, πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ, καὶ ἀγορασάτω μάχαιραν;³⁸

In risposta Basilio osserva che la frase citata deve essere interpretata non come un

³⁷ Si ricordi che in questo caso stiamo parlando del testo originale, non di traduzioni che, come ci dicono più volte Gerolamo e Agostino, hanno subito con grande frequenza l'arbitrio dei traduttori.

³⁸ «Domanda 251. Come mai il Signore ora proibisce di portare una borsa o una bisaccia per il viaggio (cfr. Lc 10, 3) e ora invece dice: *Ma adesso chi ha una borsa la prenda e così pure una bisaccia; chi non l'ha, venda il suo mantello e compri una spada* (Lc 22, 36)?».

ordine, bensì come una profezia, e nel fare questo fa riferimento anche a una variante, anzi, alla variante che ritiene testimoniata dalla maggioranza dei manoscritti (τὰ πολλὰ τῶν ἀντιγράφων):

ΑΠΟΚΡΙΣΙΣ. Τοῦτο σαφηνίζει αὐτὸς ὁ Κύριος εἰπὼν ὅτι, Δεῖ γὰρ ἔτι τοῦτο τελεσθῆναι ἐν ἐμοὶ τὸ, Καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη. Αὐτίκα γὰρ μετὰ τὸ πληρωθῆναι τὴν περὶ τῆς μαχαίρας προφητείαν λέγει τῷ Πέτρῳ· Ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν, ἐν μάχαιρᾳ ἀπολοῦνται· ὡς μὴ εἶναι πρόσταγμα, Ἀλλὰ νῦν ὁ ἔχων βαλάντιον, ἀράτω, ἦτοι ἀρεῖ (οὕτω γὰρ καὶ τὰ πολλὰ τῶν ἀντιγράφων ἔχει), ἀλλὰ προφητείαν προλέγοντος τοῦ Κυρίου, ὅτι ἐμελλόν οἱ ἀπόστολοι ἐπιλανθανόμενοι τῶν δωρεῶν καὶ τοῦ νόμου τοῦ Κυρίου καὶ ξίφους κατατολμῶν. Καὶ ὅτι τῷ προστακτικῷ εἶδει τοῦ λόγου ἀντὶ προφητικοῦ πολλάκις κέχρηται ἡ Γραφή, πολλαχόθεν δῆλον, οἷόν ἐστι τὸ, Γενηθήτωσαν οἱ υἱοὶ αὐτοῦ ὀρφανοί· καὶ, Διάβολος στήτω ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· καὶ ὅσα τοιαῦτα³⁹.

A. M. Donaldson commenta il passo osservando che per Basilio i criteri interni hanno maggior valore addirittura della testimonianza della maggior parte dei codici:

At Luke 22:36 (§71), Basil exhibits once more the principle that internal evidence often supersedes external, even when the majority of MSS support a particular reading. He quotes the text as using the imperative: «let the one who has a purse take it»; in passing, he notes that the majority of copies (τὰ πολλὰ τῶν ἀντιγράφων) instead have the future tense («the one who has a purse will take it»). However, this does not deter Basil from retaining the minority reading. While he does not specify any reasons for his preference, a criterion of internal coherence can be deduced from his following comments since he goes on to state that this verse is a prophecy rather than a command, just as Scripture often uses imperatives for prophetic statements (citing examples from the Psalms). Thus, by interpreting the Gospel by means of other Scripture, Basil accepts this reading as evidence of his point that the verse is prophetic. The majority reading remains unpersuasive but still is worth noting, as Basil is aware that his audience may have a text that reads differently from his own⁴⁰.

³⁹ «Risposta: Lo chiarisce il Signore stesso dicendo: *Bisogna infatti che si compia anche questo: E fu annoverato tra i malfattori (Lc 22, 37)*. Subito dopo che si era compiuta la profezia riguardante la spada, dice infatti a Pietro: *Rimetti la tua spada al suo posto, perché tutti quelli che impugnano la spada periranno di spada (Mt 26, 52)*, così che non sia una profezia: *Ma ora chi ha una borsa la prenda (Lc 22, 36)* o: *la prenderà* – così riporta la maggior parte dei manoscritti – bensì una profezia del Signore il quale profetizza che gli apostoli si sarebbero dimenticati i doni e la legge del Signore e avrebbero osato impugnare le spade. E risulta chiaro da molti passi che la Scrittura adopera spesso una formulazione imperativa in luogo di profezia, come: *I suoi figli diventino orfani! (Ps 108, 9)*, e: *Il diavolo stia alla sua destra (Ps 108, 6)*, e gli altri passi simili.

⁴⁰ Donaldson 2009, 119.

Il 'criterio interno' a cui fa riferimento A. M. Donaldson sarebbe un criterio molto raffinato: il futuro non è scartato in quanto non coerente con l'interpretazione di Basilio, che anzi sostiene la necessità di interpretare il passo proprio come se ci fosse un futuro. A far preferire l'imperativo sarebbe un criterio di *usus scribendi* e di coerenza linguistica⁴¹, supportato, a quanto pare, da quello che noi definiremmo come principio della *lectio difficilior*. Il fatto che altrove (ma non sempre!) le Scritture adoperino un imperativo per esprimere una profezia permetterebbe di individuare un *usus* particolare della Scrittura e il fatto che la costruzione con l'imperativo non sia solo giudicata accettabile, ma addirittura preferibile nonostante sia testimoniata in meno manoscritti, lascia supporre che sia ritenuta preferibile in quanto *difficilior*. Non credo però che sia opportuno spingersi troppo oltre su questa strada. È chiaro che Basilio mette in atto il principio di 'spiegare la Scrittura con la Scrittura', se così si può dire, non solo sul piano dei contenuti, ma anche su quello degli usi linguistici, il che denota una certa abilità e sensibilità. Egli però non sta cercando di dimostrare quale sia il testo 'corretto' di Luca, o almeno non è il suo primo problema, ma sta risolvendo una difficoltà di interpretazione del testo con l'imperativo. Questa forma del testo è dunque data per scontata, perché è quella che crea la difficoltà, senza la quale la domanda non avrebbe ragione di essere, e il ragionamento che segue, per quanto forse giustifichi la scelta del testo con l'imperativo da parte di Basilio, lo fa solo per riflesso: lo scopo è un altro, ovvero spiegare il significato dell'imperativo. Se leggiamo il testo da questa prospettiva, il riferimento alla variante assume un significato in parte differente: non solo il fatto che la Scrittura adoperi talora l'imperativo per esprimere profezie assieme al contesto in cui la frase è inserita conferma l'interpretazione di Basilio di questo passo, ma il fatto che vi sia un'altra forma del testo che va proprio in questa stessa direzione è un'ulteriore elemento di conferma. L'affermazione di A. M. Donaldson che la lezione secondo Basilio più diffusa «remains unpersuasive», non mi pare dunque pienamente corretta. Se veramente il futuro era presente in molti manoscritti⁴², effettivamente Basilio è consapevole che i suoi lettori potevano leggere un testo differente, ma in questo contesto non sarebbe un problema: risolverebbe anzi la difficoltà di interpretazione. Ha ragione la studiosa americana a osservare che Basilio non ritiene necessario rifiutare l'imperativo solo perché ha a disposizione un testo più facile, e anzi trova con perizia una giustificazione in un uso attestato altrove nelle Scritture, ma il problema qui è prima di tutto quello di interpretare correttamente il testo, e il fatto che la maggior parte dei testimoni riporti un futuro è introdotto come una prova a favore, non come un problema testuale. Ai nostri occhi può apparire un modo di procedere immotivato,

⁴¹ L'*usus*, in questo caso, sarebbe legato, evidentemente, a una peculiarità della lingua ebraica.

⁴² L'imperativo non doveva essere così raro se Basilio ritiene opportuno inserire questa domanda e, come osserva anche la stessa Donaldson 2009, 119 n. 55, il futuro, fra i testimoni antichi del *Vangelo* di Luca, è per noi lezione del solo D (cfr. l'apparato di Tischendorf 1869).

ma Basilio, così come molti altri autori, sta prendendo in considerazione la variante testuale con lo stesso spirito con cui, commentando un testo, si prendono in considerazione i commenti precedenti: la variante è testimonianza di un modo di intendere il testo. È in fondo il procedimento che descrive Agostino nel *de doctrina Christiana* quando suggerisce l'opportunità di confrontare più traduzioni differenti per giungere alla piena comprensione del testo⁴³. La presenza di una variante è trattata come una cosa naturale, quasi ovvia: se veramente, come sembra, Basilio preferisce il testo con l'imperativo, la variante è probabilmente considerata una trivializzazione, ma non un attentato all'integrità del testo sacro, bensì una prova di quale sia la corretta interpretazione. Evidentemente si considera che, se la variante è stata creata, ciò significa che già qualcun altro ha interpretato il testo nel modo in cui lo interpreta Basilio.

4. Gregorio Magno: un esempio di doppia interpretazione.

Passiamo ad un altro esempio, differente sotto molti punti di vista. All'interno di un sermone dedicato alla parabola della dracma perduta, Gregorio Magno si sofferma a parlare di una variante presente a suo dire *in aliis codicibus*:

*Sequitur: aut quae mulier habens drachmas decem, et si perdiderit drachmam unam, nonne accendit lucernam, et euertit domum, et quaerit diligenter donec inueniat drachmam quam perdiderat? Qui signatur per pastorem, ipse et per mulierem.[...] Et quia imago exprimitur in drachma, mulier drachmam perdidit, quando homo, qui conditus ad imaginem dei fuerat, peccando a similitudine sui conditoris recessit. Sed accendit mulier lucernam, quia dei sapientia apparuit in humanitate. [...] Accensa autem lucerna euertit domum, quia mox ut eius diuinitas per carnem claruit, omnis se nostra conscientia concussit. Domus namque euertitur cum consideratione reatus sui humana conscientia perturbatur. Domus namque euertitur cum consideratione reatus sui humana conscientia perturbatur. Qui euersionis sermo non discrepat ab eo quod in aliis codicibus legitur, emundat, quia nimirum praua mens si non prius per timorem euertitur, ab assuetis uitiis non emundatur. Euersa ergo domo inuenitur drachma, quia dum perturbatur conscientia hominis, reparatur in homine similitudo conditoris*⁴⁴.

⁴³ Cfr. in particolare Aug. *doctr. Christ.* 2, 17-19. Su questo aspetto si confronti Kotzé 2009, sebbene, più che di un apprezzamento di Agostino per la possibilità di molteplici interpretazioni, preferirei parlare di attenzione a non perdere alcun possibile spunto nato da interpretazioni precedenti, ivi comprese le diverse traduzioni.

⁴⁴ «Segue: “o quale donna, che ha dieci dracme, se ne ha perduta una, non accende la lucerna e mette all'aria la casa e cerca con attenzione finché non ritrova la dracma che aveva perduto?” (Lc 15,8) Il medesimo che è simboleggiato dal pastore lo è anche dalla donna [...] E poiché sulla dracma è impressa un'immagine, la donna ha perduto la dracma quando l'uomo, che era stato formato a immagine di Dio, col peccato si è allontanato dalla somiglianza con il suo creatore.

Il testo di Luca 15, 8 è: Ἡ τις γυνὴ δραχμὰς ἔχουσα δέκα, ἐὰν ἀπολέσῃ δραχμὴν μίαν, οὐχὶ ἄπτει λύχνον καὶ σαροῖ τὴν οἰκίαν καὶ ζητεῖ ἐπιμελῶς ἕως οὗ εὕρῃ; reso dalla *Vulgata*, secondo la ricostruzione degli editori, a partire dall'edizione Sisto-Clementina⁴⁵, nella forma: *aut quae mulier habens dragmas decem si perdidit dragmam unam nonne accendit lucernam et euerit domum et quaerit diligenter donec inueniat*. I codici della *Vulgata*, hanno però in realtà, come attesta anche Gregorio, *euertit*⁴⁶. Stando al testo greco, effettivamente *euertit* parrebbe un errore di lettura per il meno comune *euerit*⁴⁷. La forma *emundat*, invece, più che essere una variante della *Vulgata*, proviene dalla *Vetus*: l'*Afra* avrebbe infatti: *emundat*, e l'*Itala*: *scopis mundabit*⁴⁸.

Qui, dunque, non ci troveremmo di fronte a una variante vera e propria, ma alla coesistenza di traduzioni diverse (o di lezioni provenienti da traduzioni diverse), ma Gregorio non affronta la questione dell'esistenza di traduzioni diverse: si tratta semplicemente di 'altri codici'. Gregorio mostra una chiara preferenza per *euertit*: è questa evidentemente la forma del testo che è stata letta durante la liturgia, ma non nasconde la presenza di una versione differente. La strategia, che si trova spesso anche in altri autori, a partire dallo stesso Origene, è la seguente: nessuna variante è esplicitamente indicata come meno probabile, ma ci si ferma a dimostrare che tutte hanno lo stesso significato o che, per meglio dire, l'interpretazione del passo non cambia. Con una so-

La donna, però, accende il lume perché la sapienza di Dio apparve nell'umanità [...] Accesa dunque la lucerna, mette sottosopra la casa perché non appena la sua divinità risplendette attraverso la carne, la nostra coscienza si scosse interamente. Infatti la casa viene messa sottosopra quando la coscienza umana, consapevole della propria colpa, si sconvolge. E questo discorso di mettere sottosopra, non differisce da quello che si legge in altri codici: "pulisce", perché, ovviamente, la mente corrotta se prima non viene messa sottosopra dal timore, non si purifica dai vizi inveterati. Messa dunque sottosopra la casa, la dracma viene ritrovata, poiché quando la coscienza dell'uomo è turbata, è ricostituita nell'uomo la somiglianza con il creatore»: Greg. M. in euang. 34, 6. Questo passo è ripreso da Beda nell'*Expositio in Lucae euangelium* 4, 15, omettendo però la sezione che riguarda la variante: *Domus namque euertitur cum consideratione reatus sui humana conscientia perturbatur, euersa uero domo inuenitur dragma quia dum perturbatur conscientia hominis reparatur in homine similitudo conditoris*.

⁴⁵ *Biblia sacra Vulgatae editionis. Sixti quinti pont. max. iussu recognita atque edita*, Romae 1593; mi baso per questa informazione sull'apparato di Weber-Gryson 2007.

⁴⁶ L'apparato di Weber-Gryson 2007 riporta come ulteriori varianti solo *uertit* D *mondar* P (per queste sigle si veda p. XXVIII dell'edizione citata).

⁴⁷ Un errore di questo tipo fa pensare subito a una confusione r/t in scrittura minuscola, ma la vicinanza fra le due parole è tale da non impedire l'errore anche in maiuscola.

⁴⁸ Cfr. Jülicher 1954, che segnala per l'*Itala* le varianti *mundat*, *scopis mundat*, *scopis mundauit*. Cfr. anche la citazione in *Ad Nouatianum* 15, 8: *Et subiungens ait: aut quae mulier habens denarios decem et cum perdidit ex eis unum, non accendit lucernam et tota die domum suam emundat quaerens donec inueniat?*

luzione sorprendente a un occhio moderno, si trattano entrambe le varianti come testo sacro, ma non si può dire che la presenza di una variante non sia per nulla problematica. Gregorio non sente la necessità di negare una delle forme del testo, ma ritiene comunque indispensabile dimostrare che l'unicità di interpretazione del testo è conservata a dispetto delle varianti, o per lo meno che non vi è contraddizione fra le due versioni del testo. Non mi sembra che in questo caso la diversa versione sia citata per ricavarne ulteriori possibilità di interpretazione, quindi, evidentemente, dobbiamo pensare che fra il suo pubblico vi fossero persone che conoscevano il testo in una forma diversa, e che Gregorio ritenesse necessario, o quantomeno opportuno, evitare obiezioni o incertezza da parte loro.

Bibliografia

- Bona 2008 = E. Bona, *La libertà del traduttore. L'epistola de optimo genere interpretandi di Gerolamo*. Testo latino, introduzione, traduzione e note (Multa paucis, 2), Acireale-Roma 2008.
- Bona 2009 = E. Bona, *Chi chiamerà Emanuele il figlio dell'Almah? Is 7, 14 nell'ep. 57 di Gerolamo: problemi testuali ed esegetici*, «Quaderni Dip. Rostagni» n. s. 8, 2009, 193-212.
- Canfora 2008 = L. Canfora, *Filologia e libertà: la più eversiva delle discipline, l'indipendenza di pensiero e il diritto alla verità*, Milano 2008.
- Chiesa 2000 = B. Chiesa, *Filologia storica della Bibbia ebraica: Dall'età moderna ai giorni nostri*, vol. 1: *Da Origene al Medioevo*, Brescia 2000.
- Dequeker 1962 = L. Dequeker, *Isaie vii*, «Vetus Testamentum» 12/3 (1962), 331-335.
- Donaldson 2009 = *Explicit References to New Testament variant Readings among Greek and Latin Church Fathers*, A Dissertation Submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy by Amy M. Donaldson: http://etd.nd.edu/ETD-db/theses/available/etd-12112009-152813/unrestricted/DonaldsonA122009_Vol_I.pdf; http://etd.nd.edu/ETD-db/theses/available/etd-12112009-152813/unrestricted/DonaldsonA122009_Vol_II.pdf.
- Ehrman 1996 = B. D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford 1996.
- Fürst 1994 = A. Fürst, *Veritas Latina. Augustins Haltung gegenüber Hieronymus' Bibelübersetzungen*, «REA» 40, 1994, 105-126.
- Gryson-Szmatula 1990 = R. Gryson-D. Szmatula, *Les commentaires patristiques sur Isaïe d'Origène à Jérôme*, REA 36 (1990), 24-31.
- Haines-Eitzen 2000 = K. Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford 2000.
- Harl 1994 = M. Harl, *La Septante e la pluralité textuelle des Écritures: le témoignage des Pères grecs* in M. H., *La langue de Japhet: quinze Études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1994, 253-266.
- Jülicher 1976 = *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften* herausgegeben von A. Jülicher: III. *Lucas-Evangelium*, Berlin 1976².
- Kotzé 2009 = A. Kotzé, *Augustine, Jerome and the Septuagint*, in *Septuagint and Reception. Es-*

- says prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa, ed. by J. Cook. (Supplements to the Vetus Testamentum, 127), Leiden-Boston 2009, 245-261.
- Metzger 1963 = B. M. Metzger, *Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament Manuscripts* in J. Neville Birdsall-R. W. Thomson (eds.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, Freiburg 1963, 78-95.
- Metzger 1980 = B. M. Metzger, *St. Jerome's Explicit References to Variant Readings in Manuscripts of the New Testament* in *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic* (New Testament Tools and Studies, 10), Leiden 1980, 199-210.
- Metzger-Ehrman 2005 = B. M. Metzger-B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford 2005⁴.
- Munnich 1990 = O. Munnich, *Origène, éditeur de la Septante de Daniel* in *Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren. Aus Anlaß seines 65. Geburtstages*, herausgegeben von D. Fraenkel, U. Quast, J. W. Wevers (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, 20), Göttingen 1990, 187-218.
- Nestle 1889 = E. Nestle, *Einführung in das griechische Neue Testament*, Göttingen 1899² (rist. Whitefish, MT 2010).
- Nestle 1909 = E. Nestle, *Einführung in das griechische Neue Testament*, Göttingen 1909³.
- Parker 1997 = D. C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, Cambridge 1997.
- Tischendorf 1869-1872 = *Nouum Testamentum Graece, ad antiquissimos testes denuo recensuit apparatus criticum omni studio perfectum apposuit commentationem isagogicam praetexuit Constantinus Tischendorf, editio octaua critica maior*, 2 voll., Lipsiae 1869-1872.
- Weber-Gryson 2007 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam uersionem*, adiuvantibus B. Fischer, I. Grimbomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. Weber. Ed. quintam emendatam retractatam praeparavit R. Gryson, Stuttgart 2007.